

## **“Religious minimalists” and “Religious Maximalists”: Diversity in the New Political Thoughts in the Islamic World**

**Khadije Mohamadpour Marzbali<sup>1</sup>, Farzad Hosseini<sup>2</sup>**

1. *M.A. in political science, Alame Tabatabaei University, Tehran, Iran. (Corresponding Author): mahsa.mohammadpour71@gmail.com*
2. *Ph.D. student of political science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. farzadhosseini1369@yahoo.com*

**Received:** 11 February 2019; **Revised:** 18 February 2019; **Accepted:** 6 March 2019

### **Abstract**

The present research aims to investigate the categorizations plan of political thoughts in the Islamic world based on the proportion and position of “religion” in “modern government” as a basis for classifying the new thoughts in the Islamic world. The categorizations include the ratio of Sharia to rule in the government, the validation of political wisdom and legacy integration. A descriptive-analytical research method is applied. The results show that “religious minimalists” consider the minimal role for religion and religious traditions for the government and take the modern religion and government as a barrier to aggregate and give the priority to the government to manage these world's affairs. “Religious maximalists” consider widely proportion for religion and divine traditions in the government and they don't separate current and second world that manage them by two distinct institutions.

**Keywords:** Islamic World, Majority religion, Minority religion, Modern Government, Political thoughts, Religion.

## «دین حداکثری انکاران» و «دین حداکثری انکاران» دوگانه اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام

خدیدجه محمدپور مرزبالی<sup>۱</sup>، فرزاد حسینی<sup>۲</sup>

۱. کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول):  
mahsa.mohammadpour71@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. farzadhoseini1369@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

### چکیده

هدف پژوهش حاضر طرح طبقه‌بندی‌های اندیشه‌های سیاسی جهان اسلام براساس میزان سهم و جایگاه «دین» در «دولت مدرن» به عنوان مبدأ تقسیم‌بندی اندیشه‌های جدید در جهان اسلام، و با تکیه بر سه شاخص نسبت شریعت و قانون در دولت، اعتبارسنجی معرفت سیاسی و میراث‌گرایی است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و نتایج حاکی از آن است که «دین حداکثری انکاران» نقشی اقلی را برای دین و سنت‌های دینی در عرصه دولت قائلند و دین و دولت مدرن را مانع‌الجمع می‌پندارند و در مدیریت امور این جهانی اولویت را به نهاد دولت می‌دهند، «دین حداکثری انکاران» سهمی بسیط برای دین و سنن الهی در عرصه دولت قائلند، و قائل به گسست این جهان و جهان دیگر نیستند تا مدیریت آن دو را به دو نهاد جداگانه واگذار کنند.

**واژگان کلیدی:** اندیشه‌های سیاسی، جهان اسلام، دین حداکثری، دین حداکثری، دین، دولت مدرن.

## مقدمه

یکی از پرسش‌های همیشگی، یافتن شاخص و معیار مناسب برای طبقه‌بندی، ارزیابی و تحلیل اندیشه‌های سیاسی است. دشواری دستیابی به چنین معیاری، البته به‌طور عمده، از اینجا ناشی می‌شود که اندیشه‌های سیاسی خصلتی دوگانه دارند، از یک سو، اندیشه است و معیارهایی با سرشتی هستی‌شناسانه و قالبی فلسفی یا معرفت‌شناسانه را می‌طلبد و از سوی دیگر، به دنیای سیاست و مفاهیم و روابط آن مرتبط است و اندیشه‌های سیاسی از یک سو، پای در حوادث و تعلقات اجتماعی دارند و از سوی دیگر، «اتوپایی‌اند و در پی ساخت آرمان‌شهر». اندیشه سیاسی اسلام و مسلمانان نیز مقوله‌ای است که با برخورداری از این خصلت دوگانه، در جهان معاصر توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. اندیشه تجدید حیات سیاسی در جهان اسلام موجب شد که از یک سو، مؤسسات مطالعاتی در مغرب زمین به بنیادهای فکری سیاسی در میان مسلمانان توجه کنند و از دیگر سوی، محققان مسلمان نیز به ذخایر کهن سیاسی خود نگاهی دوباره بی‌افکنند. بدیهی است که این پژوهش‌ها و مطالعات در یک سطح نبوده و از نظر روش و محتوا قابل ارزیابی و درجه‌بندی هستند.

درباره اندیشه‌های یادشده، الگوها، نظریه‌ها و چارچوب‌های نظری مختلفی مطرح شده است که به دانش‌پژوه در انسجام‌بخشی و ساماندهی نظری محتوای اندیشه مدد می‌رساند. در این حوزه عمده‌ترین کاری که می‌توان کرد، تئوریزه کردن و دسته‌بندی پسینی آثار است. لمبتون در مقاله خود، این آثار را به دسته شریعت‌نامه، سیاست‌نامه و فلسفه‌نامه سیاسی تقسیم‌بندی کرده، که به ترتیب از سوی فقیهان، کارگزاران دولتی و فیلسوفان خلق شده است (لمبتون، ۱۳۷۰، صص ۲۱۹-۱۹۷). اروین روزنتال هم خود تقریباً همین تقسیم‌بندی را در اثر خود به کار گرفته است (روزنتال، ۱۳۸۸، ص ۱۲). حلبی (۱۳۸۸)، قادری (۱۳۷۸) و طباطبائی (۱۳۶۷) همین طبقه‌بندی را پذیرفته و محل اعتبار دانسته‌اند. فرهنگ رجایی هم با اندکی تغییر، در اثر خود از آن الهام گرفته است و از پنج قالب فکری فقهاتی، شیوه ادبا (اندرنامه‌نویسی)، شیوه تاریخی، شیوه عرفانی و شیوه فلسفی نام برده است (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۹). لئو اشتراوس، شرق‌شناس آلمانی، در یک تقسیم‌بندی

دوگانه از اندیشه‌های سیاسی در عصر اسلام میانه، به فیلسوفان سیاسی و فقیهان سیاسی پرداخته است (Strauss, 1974). فیرحی (۱۳۸۹) نیز به همین راه رفته است و با واکاوی روابط دانش و قدرت در دوران میانه اسلامی به همین گونه‌شناسی رسیده است (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۲۰). نصر محمد عارف در کتاب *فی مصادر التراث السياسي الاسلامی* در یک نگاه روش‌شناسانه منابع اندیشه سیاسی اسلامی را در دو طبقه قرار داده است؛ منابعی که آن‌ها را «میراث سیاسی اسلام» دانسته است، و از نظر وی منابع اصیل هستند و منابع جدید که به نظر وی متأثر از غرب هستند و به نوعی می‌توان گفت ترجمانی از اندیشه غربی بوده است. محمدرضا حکیمی، دانش سیاسی مسلمین را در چهار گروه طبقه‌بندی کرده است. همه گروه‌ها، از نظر ایشان، ذیل عنوان «فلسفه سیاسی» قرار دارند. از اینجاست که در حوزه فلسفه سیاسی اسلامی چند نظام سیاسی (حکمت عملی سیاسی) پدید آمده است (لک‌زایی، ۱۳۷۹، صص ۳۴ و ۳۵).

این قسم طبقه‌بندی‌ها مربوط به اندیشه‌های سیاسی قدیم در جهان اسلام است؛ اما برخورد جهان اسلام با جهان غرب و ورود اندیشه‌های مدرن به کشورهای اسلامی عصر متفاوتی را برای مسلمین و اندیشمندان آن رقم زد که چارچوب‌های متدوال فکری را به هم ریخت و فرصت‌ها و تهدیدهایی را با خود وارد دنیای اسلام کرد. اوج این برخوردها در فروپاشی امپراطوری عثمانی و پیدایش بحران خلافت ظاهر شد و منشأ گسست پارادایم‌های سابق از پارادایم‌های جدید شد و متفکران را متوجه تقسیم‌بندی اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام به قدیم و جدید کرد. عمده‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها، تقسیم اندیشه‌های جهان معاصر اسلام به «سنت‌گرایان، تجددگرایان و نوگرایان» است که مورد پذیرش بسیاری از متفکران و تحلیل‌گران معاصر قرار گرفته است. نگارنده در این نوشتار نیز ضمن پذیرش گسست یادشده، درصدد است به یک طبقه‌بندی در اندیشه‌های جدید متفکران مسلمان دست یابد.

## چارچوب نظری

### نظریه دین حداقلی

قبل از ورود به طبقه‌بندی اندیشه‌های جدید مسلمین، باید به دو نظریه «دین حداقلی» و «دین

حداکثری» پرداخته شود تا مبانی معرفتی و نظری طبقه‌بندی روشن شود. تفسیری که طرفداران نظریه حداقلی دین از جهت‌گیری دعوت انبیا و هدف بعثت عرضه می‌کنند، تفسیری «عقبی‌گرایانه» و آخرت‌گرایانه است.<sup>۱</sup> منظور از دیدگاه عقبی‌گرایانه این است که هدف بعثت انبیا ناظر به امور آخرتی است. این دیدگاه، جهت‌گیری دعوت انبیا را در مقوله اخلاق و حیات اخروی بشر نشان می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، گستره دین، در امور اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فقهی به حداقل تحویل داده شده، و شرع در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است. در واقع، «بینش اقلی»، خود را در امور آخرتی محدود و منحصر کرده و در امور دنیایی هم به حداقل لازم، بسنده کرده است. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان دیدگاه حداقلی می‌گوید: «بینش اقلی یا «انتظار اقلی» [از دین]... معتقد است شرع در این موارد (یعنی مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است) حداقل لازم را به ما آموخته است؛ نه بیش از آن را» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۸۴).

از نظر قائلان به نظریه دین حداقلی، روشنفکر دینی باید با نگاه تقلیل‌گرایانه به دین بنگرد و آن را فاقد عنصر جامعیت و جاودانگی بداند. اینان قلمرو دین را هم به لحاظ گستردگی شمول آن در همه امور زندگی (این جهان و آن جهان)، هم به لحاظ عمومیت آن برای سایر افراد و جوامع و هم به لحاظ برد و کشش زمانی آن تا روز قیامت، تضییق و تحدید می‌کنند. بنابراین، دین در نگاه این دسته از نواندیشان تک‌بعدی و دنیاگریز است و انتظار بشر از دین هم در محدوده همین امور (امور آخرتی و فردی) معنا می‌یابد.

«اگر اقلی بودن دین را بپذیریم، لاجرم باید تصدیق کنیم که بار زیادی بر دین نمی‌توان نهاد» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۵۶).

«و این که کسانی متوقعند دین، هم دنیای مردم و هم آخرت آن‌ها را آباد کند، هیچ دلیل عقلی و شرعی ندارد» (سروش، ۱۳۸۱، ص ۳۶۶).

۱. تحلیل این نظریه نشان‌دهنده آن است که اغلب طرفداران وطنی نظریه دین حداقلی، تفسیری که از هدف بعثت انبیا ارائه می‌دهند، تفسیری عقب‌گرایانه است و بر اساس این تفسیر، به تبیین نظریه حداقلی دین می‌پردازند.

از نظر بازرگان، دین فقط می‌تواند اصول و اهداف یا چارچوب ارائه دهد. هدف اصلی ادیان توحیدی، نه آبادسازی دنیا، بلکه برقراری ارتباط انسان با خدا و آماده‌سازی انسان برای حیات اخروی است. پیامبران برای حل مسائل و مشکلات دنیوی انسان‌ها نیامدند و حل مسائل دنیوی آن‌ها را به خودشان واگذار کردند. «مأموریت پیامبران این نبود که به مردم ایدئولوژی ارائه دهند. آن‌ها نمی‌خواستند در زمینه مسائل مربوط به حکومت، اقتصاد، بهداشت، علوم و فنون، اساسنامه و آیین‌نامه ارائه دهند. بنابراین، نباید انتظار داشت که اسلام (یا مسیحیت و یهودیت) برای ما اساسنامه‌ها و آیین‌نامه‌ها یا قوانین شسته و رفته، کامل درباره ایدئولوژی، حکومت، اقتصاد، علوم و فنون، پزشکی و بهداشت به دستمان داده باشند یا بدهند. همچنان که آشپزی، خیاطی، معماری و سایر فنون زندگی و علوم و اکتشافات را نیز تعلیم نداده‌اند» (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۳۳).

شایسته خدای خالق و فرستادگان و پیام آوران او، حقاً و منطقاً باید در همین مقایسه‌ها، اطلاعات و تعلیماتی باشد که دید و دانش انسان‌ها ذاتاً و فطرتاً از درک آن عاجز و قاصر است و دنیای حاضر با همه ابعاد و احوال آن، اجازه ورود و تشخیص آن‌ها را به ما نمی‌دهد، و الا گفتن و آموختن چیزهایی که بشر دارای امکان کافی یا استعداد لازم برای رسیدن و دریافت آن است، چه تناسب و ضرورت می‌تواند داشته باشد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۳۶).

از نظر بازرگان، هدف رسالت انبیا را می‌توان در دو چیز خلاصه کرد: ۱. انقلاب عظیم و فراگیر علیه خودمحموری انسان‌ها، برای سوق‌دادن آن‌ها به سوی آفریدگار جهان؛ ۲. اعلام دنیای آینده جاودان بی‌نهایت بزرگتر از دنیای فعلی.

دکتر سروش نیز دیدگاهی مانند دیدگاه مهندس بازرگان دارد. از نظر وی، جهت‌گیری اصلی دین و دعوت انبیا برای آخرت است؛ نه دنیا. «خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهانی و سامان‌دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده است. تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

او که جهت‌گیری دعوت انبیا را «آن جهانی» و رستگاری اخروی می‌شمارد، درباره نسبت دین

و دنیا چهار فرض را مطرح می‌کند: فرض اول این است که دین، نه برای حل مسائل دنیوی آمده است و نه برای حل مسائل اخروی؛ یعنی به هیچ کاری در این عالم کار ندارد. فرض دوم این است که بگوییم دین برای دنیا آمده است و یک مرامنامه دنیوی است که اسم اخصش «ایدئولوژی» است. فرض سوم این است که دین فقط برای آخرت است. یعنی ما قائلیم که حیات اخروی وجود دارد و در آنجا سعادت و شقاوتی برای ما تعریف خواهد شد و به همین دلیل، خداوند آداب و اصول و قواعدی به ما آموخته است تا سعادت ما در حیات اخروی تأمین شود. فرض چهارم هم این است که دین برای تأمین سعادت دنیا و آخرت، هر دو آمده است (سروش، ۱۳۷۶، صص ۸۱ و ۸۲).

### نظریه دین حداکثری

دیدگاهی که در مقابل دیدگاه آخرت‌گرا و دنیاگرا قرار دارد، «دیدگاه جامع‌نگر» است. دیدگاه جامع‌نگر در تفسیر جهت‌گیری دعوت انبیا بر این باور است که تعالیم پیامبران، همه شئون حیات بشر، اعم از زندگی دنیوی و اخروی را شامل است و پیامبر اسلام (ص) به دلیل خاتمیت، پیامی جامع و کامل برای بشر آورده است. تصویر غالب دانشمندان جامع‌نگر، از جامع و کامل بودن پیام رسول گرامی اسلام (ص) این است که خداوند نه حداقل، بلکه حداکثر آنچه را که مورد حاجت بشر است بر وی ارزانی داشته است؛ دین اسلام به همه نیازهای آدمی پاسخگوست و هر کس با هر حاجتی به دین روی آورد، بی‌نصیب نخواهد بود.

اندیشمندان جامع‌نگر در تفسیر نحوه حضور و نقش دین در همه ابعاد حیات بشر، دیدگاه‌های گوناگونی دارند. به عبارت دیگر، پاسخ آن‌ها به پرسش‌های زیر در این زمینه، متفاوت است؛ آیا سخن دین در همه ابعاد زندگی بشر، حداکثری است یا حداقلی؟ آیا نقش دین در زندگی بشر نقش مدیریتی است یا هدایتی؟ آیا دین تنها ایده و هدف را در همه ابعاد زندگی تبیین می‌کند و انسان را در همه مراحل زندگی فردی و جمعی‌اش هدایت می‌کند، یا علاوه بر آن، برنامه و روش زندگی را نیز در همه ابعاد آن ترسیم می‌کند؟ آیا دین مبین ساختار معیشت فردی و اجتماعی است، یا تنها اصول ارزش‌های حاکم بر مناسبات انسانی را بیان کرده است (فرامرزی قراملکی،

۱۳۷۶، ص ۱۰۷). نقطه مشترکی که طرفداران دیدگاه جامع‌نگر دارند، این است که از نظر اینان دعوت انبیا نسبت به هر دو مقوله دنیا و آخرت ناظر است و همه امور حیات بشری، اعم از زندگی دنیوی و اخروی، مورد خطاب پیامبران بوده و هر دو زمینه حیات آدمی را فرا می‌گیرد. سید حسین نصر (۱۳۸۲) اسلام را «دین تمام زندگی» می‌داند و می‌گوید: «اسلام، همانا نفس زندگی است... که دربرگیرنده همه جهات و جوانب زندگی انسان است و هیچ امری خارج از حوزه شمول و اطلاق آن نماند» (نصر، ۱۳۸۲، صص ۲۱ و ۲۲). شهید مطهری هم در کتاب وحی و نبوت، جامعیت و همه‌جانبگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر برمی‌شمارد و می‌نویسد:

«از جمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه‌جانبگی است. منابع چهارگانه اسلامی (کتاب، سنت، عقل، اجماع) کافی است که غلماي امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام، هیچ موضوعی را به عنوان این که بلا تکلیف است، تلقی نمی‌کنند» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۲۴۱).

اسلام... مکتبی است جامع و واقع‌گرا، در اسلام، به همه جوانب نیازهای انسانی، اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فرد یا اجتماعی توجه شده است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶۳). تفسیر کلام یادشده این است که شهید مطهری به وسعت قلمرو دین و هماهنگی و همگرایی دین و دنیا قائل است و در نتیجه، جامعیت دین اسلام را می‌پذیرد. می‌توان گفت: جامعیت دین، تعبیر دیگری از «دین حداکثری» است که در مقابل نظریه «دین حداقلی» قرار دارد. مشکل، تطبیق دین ثابت بر نیازهای متغیر است و چون ثبات اصل دین قابل ردّ نیست، یگانه راه حل این معضل آن است که دین دامن خویش را از دخالت در شئون دنیایی بشر، برچیند و دایره وجودی خود را در شئون آخرت منحصر کند، این استدلال را می‌توان به طور خلاصه به صورت ذیل خلاصه کرد:

– مقدمه اول: مناسبات و روابط اجتماعی، نیازمند تنظیم اموری متغیر و متلون است؛

– مقدمه دوم: دین و آموزه‌های آن، درونمایه و محتوایی ثابت دارد؛



– نتیجه: پس امر ثابت با امر متغیر قابل انطباق نیست و دین ثابت نمی‌تواند تنظیم‌گر روابط حقوقی در عرصه‌های گوناگون مناسبات اجتماعی برای همه زمان‌ها باشد. شهید مطهری با طرح نظریه رابطه احکام متغیر با احکام ثابت، معمای ثبات قوانین اسلام و تغییر نیازهای انسان‌ها را حل می‌کند و برای تبیین و مستدل کردن آن، به روش اجتهاد که در فقه شیعه مطرح است، تمسک می‌جوید. وی در تعریف اجتهاد می‌نویسد:

«اجتهاد یعنی فروع را از اصول استنباط کردن (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱)، یعنی کشف و تطبیق اصول کلی ثابت به موارد جزئی و متغیر (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۴۱). در روایات پیشوایان دین اسلام نیز آمده است که «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع». با توجه به این مطلب، نخست، همه نیازها متغیر و متحول نیستند؛ بلکه نیازهای ثابت نیز وجود دارد. انسانیت انسان و کمالات انسانی واقعیت‌های نامتغیر و غیرمتبدلند؛ دوم، اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، وضع متغیر در نظر گرفته است» (مطهری، ۱۳۶۲، صص ۹۱ و ۹۲).

### روش‌شناسی طبقه‌بندی

به نظر نگارنده آمد، در نگاه به اندیشه‌های سیاسی جدید مسلمین که با توجه به جدال سخت سنت و مدرنیسم، از دو عنصر کلیدی و مهم در هر یک از دو گفتمان یادشده بهره‌برداری کند. عنصر دین<sup>۱</sup> در سنت و عنصر دولت<sup>۲</sup> در مدرنیته، و به شکل دقیق‌تر به جدال دین و دولت مدرن و نسبت این دو به عنوان مبدأیی برای تقسیم‌بندی اندیشه‌های جدید در جهان اسلام، پرداخته و صف‌آرایی گونه‌های اندیشه سیاسی جدید اندیشمندان مسلمان را حول این سهم را نشان داده و یک تقسیم‌بندی جدید بر این معیار ارائه کند.

در ذیل این معیار کلی، شاخص‌هایی احصاء شده است تا بتوان توفیق بیشتری در ارائه یک

---

1. Religion  
2. Nation-State

تقسیم‌بندی جامع بر مبنای معیار یادشده یافت. در واقع، شاخص‌ها فصولی برای تمایز گونه‌های طبقه‌بندی‌ها هستند که راه آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کنند. این تقسیم‌بندی از سنخ تقسیم‌بندی‌های دوگانه است که البته برای گرفتار نشدن به تله تصلب مصداقی خاصیتی طیف گونه دارد. بنابراین، شاخص‌های سه‌گانه تقسیم‌بندی حاضر عبارت‌اند از:

– نسبت شریعت و قانون در دولت؛

– اعتبارسنجی معرفت سیاسی؛

– میراث‌گرایی.

بر اساس معیارهای سه‌گانه یادشده، تقسیم‌بندی دوگانه‌ای که با سه شاخص یادشده تمایز آن دو توضیح داده می‌شود، ارائه می‌شود که در آن اندیشه‌های سیاسی جدید در اسلام شامل دین حداقلی انگاران، و دین حداکثری انگاران است.

### نسبت شریعت و قانون در دولت

بر اساس شاخص اول، قسم اول تقسیم‌بندی یادشده، یعنی «دین حداقلی‌گرایان» میان احکام شریعت و قوانین دوانگاری و تفکیک قائل می‌شوند. بر این مبنا، ارزش‌ها و احکام مذهبی سهمی در تدوین قوانین ندارند و قوانین موضوعه مشروعیتی عقلایی دارند. این نگاه به دنبال «سکولاریزاسیون حداقلی» است، که دین را از عرصه سیاست و جامعه بیرون نمی‌کند، بلکه امکان حضور دموکراتیک در عرصه عمومی را برای دین فراهم می‌کند. روشن است که این حضور دموکراتیک، با معنای حق انحصاری حضور مغایرت دارد و همراه با رقابت ایدئولوژیک است. در این جامعه حضور دین در سیاست، از مجرای نهادهای مدنی است و نه از مجرای نهادهای حکومتی (علوی تبار، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

استقلال دو نهاد دین و نهاد قدرت از یکدیگر نتیجه طبیعی این نگاه است. وقتی صحبت از استقلال این نهادها می‌شود، منظور این است که روحانی‌بودن به‌تنهایی برای فرد حق ویژه‌ای در سیاست ایجاد نمی‌کند. نه اینکه روحانی حق دخالت در سیاست نداشته باشد. فرد منتسب به نهاد دینی (در هر سطح) تنها پس از آن که مردم او را برگزینند و از مجاری مردم‌سالارانه گذر کرد،

می‌تواند پست سیاسی را اشغال کند؛ حضور در عرصه قدرت و سیاست، سازوکارهای خاص خود را دارد و روندهای خاصی را باید برای آن پیمود، از طرفی، حکومت نیز حق ندارد در تعیین محتوای فعالیت‌های نهادهای دینی دخل و تصرف کند.

البته در جامعه‌ای که مردم خواهان زندگی مؤمنانه هستند و می‌خواهند زندگی فردی و جمعی خود را با احکام و ارزش‌های دینی متناسب کنند، طبیعی است دینداری اثری انکارناپذیر بر سیاست می‌گذارد؛ انتخاب‌های دینی فرد در مشی سیاسی او اثر می‌گذارد و سیاست دینداران، رنگ و بوی دین می‌گیرد. افراد آن جامعه می‌توانند از طرق دموکراتیک، برای دینی‌ترکردن رفتارها و جهت‌گیری‌های حکومت تلاش کنند.

ریشه اعتقاد به این حضور حداقلی را در نوشته‌های برخی اندیشمندان این نحله می‌توان این گونه یافت:

«توجه کردن به عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتب دیگر وجود، مراتبی که دارای این حیات تنگ مادی قرار دارد و این چشم برگرفتن در دو جا تحقق پیدا می‌کند یکی در اندیشه‌های ما و دیگری در انگیزه‌های ما یعنی انسان دانسته‌های خود را منحصر می‌کند به آنچه در این عالم، ماده می‌شود دید و خزانه این می‌شود سکولاریسم در اندیشه از آن طرف انگیزه‌های با هم اگر سکولار بشود، بدین معناست که انسان فقط برای همین حیات و همین معیشت دنیوی تلاش می‌کند و کوشش خود را معطوف به این امر بکند به چیز دیگر نیندیشد و برای دیگری کار نکند، و حساب دیگری در زندگی و عمل و ذهن خویش برای هیچ چیز باز نکند (سروش، ۱۳۸۰، صص ۴۸-۴۷ و ۷۹).

سکولاریسم به معنای ضددینی بودن نیست، بلکه بی‌اعتنایی دین در عرصه عمومی است. دین نباید وارد سیاست شود تا ملعبه دست سیاستمداران نشود. جامعه سکولار مغرب زمین نیز با انگیزه دینی سکولار شده است (سروش، ۱۳۸۰، ص ۸۵).

در نقطه مقابل دیدگاه اول، بر اساس نگاه «دین حداکثری‌گرایان» تأثیر دین در تنظیم روابط زندگی در جوامعی که ادیان الهی بر آنها حاکم بوده است، امری نیست که مورد تردید کسی باشد.

جامعه اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. از آنجا که در چنین جامعه‌ای، شریعت اسلامی مبنای رفتار فردی و جمعی است، به طور طبیعی، قانون نیز بر احکام و مقررات دینی قرار دارد. بر این اساس، در جامعه اسلامی، قانون نیازمند فقه است و علم فقه جایگاهی خاص در عرصه قانون‌گذاری جامعه اسلامی دارد.

این رویکرد معتقد است شریعت اسلامی، بیان‌کننده اراده تشریحی خداوند است و فقه نیز با ابزارهای خود آن را شناسایی می‌کند. از طرفی، قانون واست حکومت را بیان می‌کند و ضمانت اجرایی آن بر عهده حکومت است. بنابراین، وقتی یک حکم شرعی چهره قانونی پیدا می‌کند، در این صورت علاوه بر الزام شرعی، الزام قانونی که نمونه‌ای از الزام سیاسی است درباره اجرای این حکم پیدا می‌شود (امینی، ۱۳۷۹، ص ۳۸).

به این معنا، قانون و قانون‌گذاری منافاتی با شریعت ندارد. حکم شرعی و حکم قانونی، هر یک از مبنای الزام خاصی حکایت می‌کنند؛ نهایت اینکه در جامعه اسلامی الزام حکومت نباید با الزام شریعت مغایر باشد. بر این اساس، می‌توان گفت قانون‌گذاری گرچه در محتوا کاشف نظر شارع است، اما در ناحیه الزام و صورت‌بندی قانونی، به انشاء و الزام حکومت نیاز دارد. مبنای صحت محتوای قانون و چنین فرضی، انطباق آن با شریعت اسلامی است، اما مشروعیت الزام قانونی آن را نمی‌توان به صرف انطباق با شرع توجیه کرد؛ زیرا فرض بر این است که حکومت این حکم شرعی را با الزامات خود ضمانت می‌کند و از ولایت خود در به کرسی نشاندن آن حکم سود می‌جوید و روشن است که هرگونه الزامی غیر از الزام صادر از خداوند متعال به مبدا مشروعیت نیازمند است.

منشأ این اعتقاد را باید در باور به یگانگی حوزه دین و سیاست در نظرهای طرفداران این رویکرد دید:

«مگر زمان پیغمبر اکرم (ص) سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره عده‌ای روحانی بودند، و عده دیگر سیاستمدار و زمامدار؟ مگر زمان خلفای حق، یا ناحق، زمان خلافت حضرت امیر (ع) سیاست از دیانت جدا بود؟ دو دستگاه بود؟.... و سپس این تداخل سیاست و دیانت را

لازمه حفظ جامعیت اسلام می‌داند: «هیچ کس نمی‌تواند بگوید دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم؛ یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات نباید گرفته شود؛ قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود. هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده، و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۶).

### اعتبارسنجی معرفت سیاسی

شاخص دوم تقسیم‌بندی حاضر که شاخصی معرفت‌شناختی است و به تمایز نوع نگاه دو گونه مختلف اندیشه‌های سیاسی جدید به ماهیت معرفت سیاسی و نحوه حصول آن می‌پردازد، مسئله «اولویت و تقدم» منابع معرفتی است که مشخص می‌کند هر یک از این دو گونه، «معرفت سیاسی» را در چه منبع یا منابعی جست‌وجو می‌کنند، یا به تعبیر دقیق‌تر از میان منابع معرفتی متعدد، اولویت و تقدم را برای کدام منبع قائلند.

بر این اساس، گونه اول (دین حداقلی انگاران) تقدم و اصالتی برای منابع غیردینی یا فرادینی در کسب معرفت سیاسی متصور هستند. منابعی مانند عقلانیت مدرن<sup>۱</sup>، علم مداری<sup>۲</sup> رویه بشری<sup>۳</sup> و... که خاستگاهی «برون‌دینی» دارد. گرچه ممکن است اندیشمندان متعلق به این قسم در مواردی ارجاعاتی نیز به منابع دینی داشته باشند، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، تقدم و اصالت است که در نهایت امر، «داور نهایی» چه مرجعی خواهد بود.

«پذیرش اعتبار مستقل برای اندیشه‌ها و ایده‌های برآمده از عقلانیت مدرن» نتیجه روشن این نگاه است. در واقع، به رسمیت شناختن استقلال عقل و خودبنیاد بودن آن در روش‌شناسی. بر اساس این دیدگاه، خداوند به انسان، اندیشه و خرد داده تا راه زندگی را در این جهان برای خود

---

1. Rationalism  
2. Scientism  
3. Procedure

هموار کند و به کارهای دنیوی خویش سامان دهد. در کنار آن، شریعت را هم فرستاده تا انسان را در تکامل معنوی خود یاری داده و راه آخرت را برایش فراهم سازد. از این رو، انسان در سامان دادن به امور دنیوی خویش استقلال دارد و شریعت هیچ گونه دخالتی در آن ندارد، زیرا با موهبت عقلی که خداوند به انسان ارزانی داشته، او را در امور عقلی، از جمله حکومت، سیاست و سامان دهی حیات دنیوی، به خود و نهاده و خود می‌تواند آن چه صلاحش هست، دریابد و نیازی به کمک و یاری شریعت ندارد، بر پایه این نگرش، سیاست و حکومت جزء دین نیست و راه مشروعیت قدرت سیاسی از طریق نصب الهی نمی‌باشد و از حیث تاریخی نیز، مشروعیت نظام نبوی و علوی مبتنی بر بیعت و انتخاب مردم بوده است و ایشان در حقیقت وکیل مردم‌اند و ولایت شرعی بر حکومت ندارند (مهدی حائری، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

گونه دوم درست در صف‌آرایی خلاف گونه اول، حتی در صورت مراجعه به منابع فرادینی و استمداد از آن‌ها، اصالتی تام برای منابع مستقل دینی قائل است و با حرکت در چارچوب مفهوم کلیدی «نص»، آن را به‌سان محکی اصیل برای اعتبارسنجی گزاره‌های سیاسی معتبر می‌شمارد. بدین گونه منابعی مانند وحی و نقل که خاستگاهی «درون‌دینی» دارند، در نظر این دسته از اندیشندان اصالت می‌یابد. حتی در مواضعی که گزاره‌ای مستقل از منابع فرا دینی بدست می‌آید برای کسب اعتبار و اثبات حقانیت به ملازمت، مطابقت و یا حداقل عدم مغایرت پرداخته می‌شود، تا اولویت رجوع نهایی به نص نهادینه شود.

فقه اهل سنت، که با استناد به «لا سیاسه الا ما وافق الشرع»، شرعی بودن سیاست را با موافقت و همراهی آن با نص صریح قرآن، سنت و عمل صحابه برابر می‌داند، همه زندگی سیاسی را در چارچوب گذشته‌گرایی محدود می‌کند. اما گرچه فقه سیاسی شیعه، شرعی بودن گزاره‌های سیاسی را به موافقت و مطابقت قطعی با نصوص دینی وابسته نمی‌داند (اعوانی، ۱۳۷۴، ص ۲۴). اما عقل‌گرایی شیعی در زمینه سیاسی خود را محدود و نیازمند هدایت نیروهای فرانسسانی می‌داند. به عبارت دیگر، به استناد مبانی معرفت‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی شیعی، اعمال حکم‌روایی و تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و اجتماعی فقط با ادراکات عقل بشری امکان‌پذیر نیست، زیرا

شیعه با عقیده به ناتوانی عقل در شناخت همه حقایق هستی، به‌ویژه در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، آن را به هدایت و رهبری نیرویی فراتر از عقل انسانی؛ یعنی خدا و پیامبران و ائمه اطهار محتاج می‌داند، حتی در صورت تعارض احتمالی و موردی مفاد دستاوردهای عقل بشری با آموزه‌های قطعی دینی، برای نصوص دینی تقدم و اولویت قائل می‌شود (کریمی مله، ۱۳۷۷، ص ۵۹).

امام خمینی (ره) در کتاب مشهور خود ولایت فقیه یا حکومت اسلامی جملاتی را می‌آورد که به‌روشنی بیان‌کننده جامعیت شرع در صورت رجوع به آن برای استخراج قوانین سیاسی و اجتماعی است: «احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هر چه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است؛ از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مراوده با سایر ملل، از قوانین جزایی تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی،... معلوم است که اسلام تا چه حد به حکومت و روابط سیاسی و اقتصادی جامعه اهتمام می‌ورزد تا همه شرایط به خدمت تربیت انسان مهذب و با فضیلت درآید» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

### میراث‌گرایی

در ادامه، جهت‌گیری دو گونه تقسیم‌بندی این نوشتار بر اساس شاخص سوم را پیرامون مفهوم «میراث» یا سنت ارزیابی می‌شود. این که تلقی و سوگیری این دو قسم اندیشه‌ها حول این مفهوم چگونه است؟ چه موضع و رویکردی در قبال آن دارند و آن را از چه زاویه‌ای خوانش می‌کنند؟ مفهوم میراث یا سنت به معنای مجموعه‌ای از «حقایق همه‌جایی و همیشگی» که به گونه‌ای با عالم اله پیوند دارند، اطلاق کنند. به تعبیر دیگر، سنت در اصطلاح سنت‌گرایان در معنای کلی آن، به اصولی اطلاق می‌شود که از عالم بالا وحی شده و انسان را به مبدأش پیوند می‌دهد (پازورکی، ۱۳۹۳، ص ۲۷). به این دلیل است که سنت همه چیز را به مراحل بالاتر هستی و در نهایت به

اصول غایی که مسایل کاملاً ناشناخته برای بشر جدید هستند ارجاع می‌دهد (لگن هاوزن، ۱۳۹۱، ص ۲۳۹). یا به تعبیر جابری، «سنت هر آنچه از گذشته است که در ما حضور دارد و یا با ماست. این گذشته، گذشته ما باشد یا گذشته غیر ما و گذشته نزدیک باشد یا دور» (جابری، ۱۹۹۱، ص ۴۵).

حداقلی‌انگاران با نگاهی بدبینانه به این مفهوم، از «گذار از سنت» سخن می‌گویند و این مفهوم را پدیده‌ای در گذشته و ناکارا می‌پندارند که باید از آن گذر کرد و پاسخی برای پرسش‌های امروز بشر در آن نیست. رویکرد اول، پیش‌گرفتن پروژه «گسست از سنت» است. هنگامی که بنیان‌ها و دستاوردهای مدرنیته را با جزئی از اجزای سنت مثلاً دین، ناسازگار و متعارض می‌یابد، حکم به نفی و طرد سنت، یا گسستن از آن می‌دهد. توجه به سنت، در ذیل پروژه اصلی وی، یعنی تحقق و بسط مدرنیته صورت می‌پذیرد. به بیان دیگر، رسالت اصلی روشنفکر، تحقق و بسط مدرنیته است. بنابراین، وی باید موانع این پروژه را در جامعه خود، مرتفع کند (برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه علمیه).

این گذار از سنت در کلام یکی از اندیشمندان این نحله این گونه توجیه می‌شود: «در «سنت»، به دلیل هماهنگی کاملی که بین درون و بیرون انسان وجود دارد و به خاطر این که ظاهر انسان آرام و محکم است و انسان در آغوش آنچه بیرون از اوست، مثل کودکی آرام لمیده و تطابق کاملی بین درون و برون آدمی برقرار است، همه چیز سر جای خود قرار دارد. این آرامش و استحکام را «وضعیت مطمئن» می‌نامند. ولی وقتی چیزهایی که در بیرون آدمی وجود دارد، کم‌کم زیر سؤال رفت و اطراف انسان نامطمئن شد، اثر این عدم اطمینان بر درون انسان این خواهد بود که باید محاسبه کند و ببیند که چگونه می‌تواند دوباره وضعیتی اطمینان‌بخش برای خود ایجاد کند، از میان رفته است. انسان جدید امروزی، در «عصر مدرنیته»، انسانی است که در بیابان بی‌نهایتی پرتاب شده و در آنجا باید خود را پیدا کند و با مسئولیت خود زندگی کند و معین کند که چگونه



می‌خواهد زندگی کند. در چنین وضعیتی تمام اتوریته<sup>۱</sup> هایی که آدمی به آن‌ها تکیه می‌کرد، فرو ریخته است ... در چنین وضعیتی انسان در هر زمینه‌ای خود باید انتخاب کند. کار انسان مدرن انتخاب است؛ نه تبعیت. در گذشته کار آدمی تبعیت بود؛ تبعیت از اتوریته» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص ۵۸).

در مقابل حداکثری‌انگاران با اصالت قائل شدن برای سنت‌ها، همچنان «پای در سنت» دارند و بهره‌گیری از آن را لازم و قطعی می‌پندارند. البته در این قسم دو دیدگاه در باب سنت وجود دارد. دیدگاهی که با جامع و خاتم انگاشتن سنت، دل در گرو «احیای سنت» دارد. بدان معنا که سنت فی نفسه اصالت تام دارد و هر آنچه در خود دارد بی کم و کاست موضوعیت دارد و باید بدان رجعتی خالدان کرد. دیدگاه دوم تداوم سنت را در «بازسازی سنت» ممکن می‌داند و بر آن است که حفظ و تداوم سنت تنها با نقادی سازنده (و نه همچون حداقلی انگاران با نقادی مخرب) ممکن است تا سنت با بازآرایی، پویایی خود را بستر جامعه و تاریخ محفوظ نگه دارد.

در نوع اول احیاءگری تصور بر این است که دین رنجور شده است و علت رنجوری آن، این است که تعادل مطلوب میان اجزای مختلف دین از دست رفته است. برای مثال، فقه بیش از حد شایسته خود رشد کرده و اهمیتی بیش از عرفان و اخلاق یافته است. بنابراین، احیاءگر می‌کوشد تا اجزای دین را بر حسب اهمیت و اولویت شان در جای خود بنشانند و به هر یک به قدر شأن خود بها دهد و از این طریق تعادل از دست رفته اجزای دین را مجدداً برقرار کند.

از نظر متفکرینی مانند نصر، انسان سنتی از امر قدسی جدانشدنی است و همواره به امر قدسی رجوع می‌کند. از آنجا که امر قدسی ابدی و ازلی است بنابراین لایتغیر است، سنت نیز که به امر قدسی رجوع دارد لا یتغیر خواهد بود، زیرا به منبعی ازلی و ابدی توجه دارد. پس به زعم نصر سنت‌گرایی بدون راست‌کیشی به هیچ وجه ممکن نیست. وی معتقد است در سنت مرجعیت وجود دارد، چه عقلی و چه دینی. نکته مهم در اندیشه نصر ضرورت «احیای سنت» است که

معنای دیگر آن همان کشف دوباره امر قدسی است زیرا در سنت امکان یأس و ناامیدی منتفی است و عقل کلی همواره وجود دارد و این ما هستیم که باید خود را در مقابل پرتو آن قرار دهیم (دارابی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۵).

در نوع دوم احیاگری‌های جدید یا بازسازی‌کننده، رنجوری و مهجوری سنت صرفاً ناشی از عدم توازن اجزای سنت نیست، بلکه تشخیص احیاگران است که بعد عقلی نظام عقاید سنت که به تناسب خرد کهن سامان پذیرفته محتاج بازسازی است. یعنی به گمان احیاگر مانند خرد کهن منسوخ شده است. بنابراین، برای بشر جدید نظام عقاید سنت معقولیت و به تبع مقبولیت خود را از کف داده است. بنابراین، رسالت احیاگر آن است که بُعد عقلانی آن را به تناسب خرد جدید بازسازی کند (نراقی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸).

در نظر یکی از نو اندیشان دینی معتقد به بازسازی سنت، سنت درست این گونه مطرح می‌شود: «یک سنت اگر مبنا و اساس حقوقی و فطری داشته باشد، از یک مکانیسم زنده بهره‌مند باشد، خطوط اصلی زندگی را رسم کند و به شکل و صورت زندگی که وابسته به درجه تمدن است، پردازد، می‌تواند با تغییرات زندگی هماهنگی کند، بلکه رهنمون آن‌ها باشد. تناقض میان قانون و احتیاجات نوبه‌نو آنگاه پیدا می‌شود که قانون به جای اینکه خط سیر را مشخص کند، به تثبیت شکل و ظاهر زندگی پردازد، مثلاً وسایل و ابزارهای خاصی را که وابستگی تام و تمام به درجه فرهنگ و تمدن دارد، بخواهد برای همیشه تثبیت نماید» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۸۵).

این متفکر با قرین دانستن این سنت و اسلام در فرهنگ جهان اسلام رمز پویایی آن را این گونه بیان می‌کند: «اسلام هرگز به شکل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است، تعلیمات اسلامی همه متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند. اسلام هدف‌ها و معانی و ارائه طریقه رسیدن به آن هدف‌ها را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته است و به این وسیله از هر گونه تصادمی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است. در اسلام یک وسیله مادی و یک شکل ظاهری نمی‌توان یافت که جنبه «تقدس» داشته باشد و مسلمان وظیفه خود بداند که آن شکل و ظاهر را حفظ کند. از این رو، پرهیز از تصادم با مظاهر توسعه

علم و تمدن یکی از جهاتی است که کار انطباق این دین را با مقتضیات زمان آسان کرده و مانع بزرگ جاوید ماندن را از میان بر می‌دارد. این همان درهم‌آمیختن تعقل و تدین است، از طرفی، اصول را ثابت و پایدار گرفته و از طرفی آن را از شکل‌ها جدا کرده است. کلیات را به دست داده است. این کلیات مظاهر گوناگونی دارند و تغییر مظاهر حقیقت را تغییر نمی‌دهد. اما تطبیق حقیقت بر مظاهر و مصادیق خود هم آنقدر ساده نیست، که کار همه کس باشد بلکه نیازمند درکی عمیق و فهمی صحیح است» (مطهری، ۱۳۸۲، صص ۱۷۰-۱۷۱).

«محمد عابد الجابری» اندیشمند نوگرای عرب رویکردی انتقادی‌تر به سنت را در پیش می‌گیرد. او بر این نکته تأکید می‌کند که نهضتی نوزایش عربی بدون بازبینی و نقد سنت، نمی‌تواند به دستاوردهای فکری بزرگ دست یابد. جابری، «تعامل انتقادی با سنت» را در دو سطح پیشنهاد می‌کند؛ در وهله نخست، سنت را باید به صورت کامل و در تمامی مراحل تاریخی و جریان‌های مختلف آن مطالعه و فهم کرد. در مرحله دوم، پس از بررسی و فهم، به‌کارگیری سنت همگام با تحولات فکری معاصر است. این هدف می‌طلبد پس از مطالعه سنت، دست به گزینش زند و بخشی از سنت را که در عین داشتن استعداد پاسخگویی به نیازهای امروز، قابلیت نوشدن را دارد و می‌تواند برای طراحی آینده ما سودمند باشد، برگزیم. بر این اساس، «اصالت» در «گذشته» به بخشی از گذشته و سنت مربوط است که از قابلیت فوق برخوردار باشد (جابری، ۱۹۸۰، ص ۱۷).

بررسی انتقادی سنت از نظر جابری به منظور نوسازی آن و همگام‌کردن با جهان مترقی امروز است و به طور منطقی، هرگونه نوسازی در سنت از درون آن باید شروع شود و هر گامی در راستای نوسازی سنت، شناخت دقیق سنت و فراگیری و فهم آن را می‌طلبد: «نوسازی جز از درون سنت با احیا و بازگرداندن آن به روزگار ما صورت نمی‌گیرد؛ البته در عین عنایت به تاریخمندی و مطالعه و فهم آن در عصر خودش؛ با این شیوه است که می‌توان در عین داشتن سنت، از آن عبور کرد و این همان عبور علمی و دیالکتیک است (جابری، ۱۹۹۱، ص ۲۵). این فهم که او به عنوان پیش‌نیاز نوسازی سنت مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد نقطه‌ای است که او باید راهش را از دیگران جدا کند؛ زیرا همین فهم باید متفاوت با فهم و شناخت گذشته باشد؛ فهمی که در طرح انتقادی

جابری در نهایت به «تدوین عصر جدید» منجر شود. تدوین عصر جدید این را می‌طلبد که نخست سنت را برانداز کرد و آنچه را که از آن در دسترس است، شمرد، سپس، با مفاهیم و روش‌های جدید، به قرائت و شرح آن پرداخت تا مهبای تدوین دوباره شود (نادره اُبی لیلی، ۱۹۹۴، ص ۲۴۲).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نهایت، ممکن است بتوان در طبقه‌بندی ارائه‌شده هم‌پوشانی‌ها و مشابهت‌هایی با طبقه‌بندی‌های دیگری یافت که این را شاید بتوان ناشی از خاصیت انباشتی دانش دانست. نگارنده مدعی نیست که توفیق آن را یافته باشد که طبقه‌بندی سراسر بدیع و بی‌نقصی به دست داده باشد، اما حداقل لطف این مقال را در این می‌داند که دست به تلاشی برای ورودی محققانه به امر بزرگ و خطیر طبقه‌بندی اندیشه‌های سیاسی زده است که در نوع خود به توان فکری و سال‌ها مجاهدت علمی نیازمند است.

طبقه‌بندی دوگانه حاضر صف‌آرایی اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام را پیرامون دو مفهوم کلیدی و پرچالش در عصر جدید یعنی «دین» و «دولت» بررسی می‌کند. بررسی این مبحث که اندیشمندان و متفکران جهان اسلام چه میزان سهمی را برای دین و نهادهای دینی در دولت نوین قائل هستند و بر مبنای چه شاخص‌هایی به این سهم می‌رسند. شاخص‌هایی سه‌گانه در متن آمد که در ذهن نگارنده شکل گرفت و در نهایت، دو طبقه عمده با عنوان «دین حداقلی‌انگاران» که نقشی اقلی را برای دین و سنت‌های دینی در عرصه دولت قائلند و دین و دولت مدرن مانعه‌الجمع می‌پندارند و در مدیریت امور این جهانی اولویت را به نهاد دولت می‌دهند و «دین حداکثری‌انگاران» که سهمی بسیط برای دین و سنن الهی در عرصه دولت قائلند، و قائل به گسست این جهان و جهان دیگر نیستند تا مدیریت آن دو را به دو نهاد جداگانه واگذار کنند، حاصل نهایی این نوشتار شد. امید است این تلاش، به ادامه مطالعات موسع‌تر و تفصیلی‌تر در گونه‌شناسی اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام و ارائه نوآوری‌های بیشتر از سوی نگارنده در طبقه‌بندی اندیشه‌های یادشده بینجامد.

## منابع

۱. ابی لیلی، نادره (۱۹۹۴). *المسأله الثقافیه (النقل من المحمد عابد الجابری)*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲. اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۴). اقتراح، دفاع عقلانی از دین. *نقد و نظر*، ۱(۲)، ۹-۴۴.
۳. امینی، علیرضا (۱۳۷۹). تأملی در باب اسلام و سیاست. *بازتاب اندیشه*، (۱۲).
۴. بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). *آخرت و خلد، هدف بعثت انبی*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۵. پازورکی، شهرام (۱۳۹۳). *سنت گرایی و بنیادگرایی*. تهران: قلم نوین.
۶. الجابری، محمد عابد (۱۹۸۰). *نحن و التراث*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۷. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۱). *الاسلام و الحدائنه*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۸. حائری، مهدی (۱۳۷۳). *حکمت و حکومت*. لندن: انتشارات شادی.
۹. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۸). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی*. تهران: نشر اساطیر.
۱۰. دارابی، علی (۱۳۸۸). *جریان‌شناسی سیاسی در ایران*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳). *معرکه جهان‌بینی‌ها (در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان)*. تهران: احیا کتاب.
۱۲. روزنتال، اروین آی. جی. (۱۳۸۸). *اندیشه سیاسی اسلام (در سده‌های میانه)*. ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *ایدئولوژی و دین‌دنبوی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). آن که به نام بازرگان بود نه به صفت. *کیان*، (۲۳)، ۱۲-۲۱.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰). *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.

۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). *مدارا و مدیریت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. طباطبائی، سید جواد (۱۳۶۷). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویبر.
۱۹. علوی تبار، علیرضا (۱۳۸۱). *گفت‌وگویی در نسبت دین و دموکراسی*. *بازتاب اندیشه*، (۲۶).
۲۰. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۶). *مبانی جهت‌گیری دعوت انبی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*.
۲۱. فیرحی، داود (۱۳۸۹). *قدرت دانش مشروعیت*. تهران: نشر نی.
۲۲. قادری، حاتم (۱۳۷۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت.
۲۳. کریمی مله، علی (۱۳۷۷). *عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی*. *قبسات*، ۳(۱)، ۶۵-۴۰.
۲۴. لک‌زایی، نجف (۱۳۷۹). *درآمدی بر طبقه‌بندی‌های اندیشه سیاسی اسلامی*. *حکومت اسلامی*، (۱۶)، ۹۲-۷۰.
۲۵. لگن‌هاوزن، محمد (۱۳۹۱). *چرا سنت‌گرا نیستم (نقدی بر آرا و اندیشه‌های سنت‌گرایان)*. *خرد جاویدان*، (۱۵)، ۱۷-۱۴.
۲۶. لمبتون، آن.کی.اس. (۱۳۷۰). *دولت و حکومت در اسلام*. ترجمه و تحقیق: سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی. تهران: نگاه نو.
۲۷. مجتهد شبستری (۱۳۸۰). *هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین*. *بازتاب اندیشه*، (۲۱)، ۳۱-۲۶.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *وحی و نبوت*. تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *اسلام و مقتضیات زمان*. جلد اول، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *جاذبه و دافعه امام علی (ع)*. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*. جلد سوم، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲). *ولایت فقیه یا حکومت اسلامی*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۳۳. نراقی، احمد (۱۳۷۹). *جریان روشنفکری و روشنفکران در ایران (مجموعه مقالات درباره روشنفکری)*. تهران: به‌باوران.

۳۴. نصر، سید حسین (۱۳۸۲). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.

35. 35- Leo, S. (1974). *How to begin to study Medieval philosophy*. Berlin.